Daubert und Heidegger

1. *Zur Charakteristik Dauberts*

Der jahrzehntelang »unbekannte Phänomenologe«[1] Johannes Daubert (1877–1947) ist in den letzten Jahren der Öffentlichkeit bis zu einem gewissen Grade vorgestellt worden,[2] so daß hier eine Wiederholung der Einschätzung seines Freundes Moritz Geiger genügen darf, derzufolge Daubert jener Denker war, »der ohne je eine Zeile geschrieben zu haben, mehr zum Bekanntwerden« von Husserls *Logischen Untersuchungen* »beigetragen hat als irgendein anderer«.[3] Einerseits gibt es keinerlei Artikel- oder Buchpublikation, die Daubert zum Autor hätte; seine nachgelassenen Manuskripte, 1967 in die Bayerische Staatsbibliothek eingeliefert,[4] sind fast ausnahmslos in einer höchst ungebräuchlichen Stenographie geschrieben, die es mir erst 1976 zu entziffern gelang.[5] Nach einem ersten Anlauf ab 1979 (Transkription von fünf Konvoluten durch Dr. Reinhold N. Smid) wird erst jetzt die Gesamttranskription dieses Materials durch Elisabeth Schuhmann zum Abschluß gebracht. Der Inhalt dieser Notizen ist oft enttäuschend: neben Exzerpten aus Büchern, Nachschriften von Vorlesungen und Vorträgen Dritter handelt es sich meist nur um stichwortartige Aufzeichnungen, die nicht immer leicht zu interpretieren sind, da Daubert sie nur für den eigenen Gebrauch niederschrieb und sich darum oft nicht einmal an eine streng konsistente Terminologie hielt. Andererseits darf mit Fug und Recht behauptet werden, daß die Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts ohne Daubert erheblich anders ausgesehen hätte. Ihm, der es nie weiter als bis zum Studenten der Philosophie unter Theodor Lipps in München brachte, ist die

1 Der Ausdruck stammt von Max Scheler (Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart [Gesammelte Werke, Bd. 7], Bern und München 1973, S. 328), der seit 1906 mit Daubert bekannt war.

2 Zur Biographie vgl. etwa Karl Schuhmann, »Structuring the Phenomenological Field: Reflections on a Daubert Manuscript«, in William Hamrick (Hrsg.), Phenomenology in Practice and in Theory, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, S. 3–6.

3 Moritz Geiger, »Alexander Pfänders methodische Stellung«, in E. Heller und F. Löw (Hrsg.), Neue Münchener Abhandlungen, Alexander Pfänder zum sechzigen Geburtstag, Leipzig 1933, S. 4. Auf diese Pfänder-Festschrift wird noch zurückzukommen sein.

4 Zum Nachlaß und zur Katalogisierung der Manusckripte Dauberts (»Daubertiana«), vgl. Avé-Lallemant, Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek, Wiesbaden 1975, S. 125–138.

5 Eine erste Mitteilung darüber findet sich in meinem Artikel »Ein Brief Husserls an Theodor Lipps«, Tijdschrift voor Filosofie 39 (1977), S. 142 f.

Karl Schuhmann, *Selected papers on phenomenology*, edited by Cees Leijenhorst and Piet Steenbakkers (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004). This paper was originally published in: Hermann Schäfer (ed.), *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1996), pp. 311–329. Reproduced by permission of Campus Verlag.

dortige Durchsetzung der Phänomenologie zu danken, die dann in Wellen (1905 »Münchener Invasion« Göttingens unter Dauberts Führung, 1907 Errichtung der »Philosophischen Gesellschaft« der Göttinger Husserl-Schüler nach Münchener Vorbild durch Dauberts Freund Theodor Conrad, 1909 Habilitation des Daubert philosophisch am nächsten stehenden Adolf Reinach in Göttingen) auf Husserls eigene Universität Göttingen übergriff und Ende 1911 zur Gründung des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung* mit Husserls *Ideen* I in seinem ersten Band (1913) führte.[6] Damit hatte sich die Phänomenologie im öffentlichen Bewußtsein etabliert;[7] Husserls Freiburger Berufung 1916 war dadurch teilweise mitbedingt.[8]

Daubert selber hatte sich 1914 als Kriegsfreiwilliger gemeldet. Nach dem Krieg kaufte er vom Rest seines Vermögens ein Gut in der Nähe von München und wurde Landwirt. Dabei blieb er vor allem mit Pfänder und dessen Schülern in Kontakt. Anfang 1929 gab er sein Gut, das ihm zu groß wurde, auf, kaufte sich aber erst Anfang 1932 als Teilhaber in einen neuen Hof ein. Über die Zwischenzeit schrieb er dem Pfänderschüler Maximilian Beck: »Natürlich bin ich wieder in meine alte Gewohnheit des Philosophierens zurückgefallen«.[9] Er beabsichtigte damals, für die in Vorbereitung befindliche Pfänder-Festschrift einen Artikel »Zur Phänomenologie der Evidenz« beizusteuern.[10] Doch auch diesmal mißlang ihm die literarische Fertigstellung eines druckreifen Texts. Dauberts umfangreiche Vorarbeiten befinden sich im (unveröffentlichten) Manuskriptkonvolut Daubertiana A I 3, das die Grundlage der folgenden Darstellung bildet.[11]

Dauberts Bedeutung für die Philosophie beschränkt sich nicht auf die Heraufführung der phänomenologischen Bewegung. Vielmehr gab er deren erstem, dem München-Göttinger Zweig die von praktisch all seinen Mitgliedern geteilte realistische Orientierung mit, wie sie besonders bei Hedwig Conrad-Martius und Adolf Reinach faßbar wird und etwa über Roman Ingarden bis in die Gegen-

6 Vgl Karl Schuhmann, »Husserl's Yearbook«, Phenomenology and Phenomenological Research 50, Supplement (1990), S. 2–11. Daubert war trotz des wiederholten Drängens Husserls dem Herausgebergremium nicht beigetreten.

7 Wie dies beispielsweise auch Martin Heidegger bezeugt: »Man begegnete damals oft der naheliegenden Feststellung, mit der ›Phänomenologie‹ sei eine neue Richtung innerhalb der europäischen Philosophie aufgekommen. Wer hätte die Richtigkeit dieser Aussage leugnen wollen?« (Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 85).

8 Vgl. Hugo Ott, »Edmund Husserl und die Universität Freiburg«, in Hans Rainer Sepp (Hrsg.), Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, Freiburg/München 1988, S. 95 f.

9 Brief vom 31. Dezember 1929 im Nachlaß Becks in der Bayerischen Staatsbibliothek (Ana 354, C II Daubert).

10 In Daubertiana C I 4 befinden sich erste Druckfahnen des Inhaltsverzeichnisses der Pfänder-Festschrift mit diesem Titel; Daubert mußte ihn später auf eigene Kosten wieder entfernen lassen.

11 Zitate aus Elisabeth Schuhmanns Transkription von Ms. A I 3 werden im Text selber nachgewiesen durch Angabe der Blattzählung der Bayerischen Staatsbibliothek unter Zufügung von »r« für recto bzw. »v« für verso-Seiten.

wart wirkt. Dieses realistische Interesse[12] veranlaßte ihn schon im August 1899, bei Lipps als Thema seiner Dissertation (mit der er sich bis 1906 befaßte, ohne sie je zum Abschluß zu bringen) »Das Bewußtsein der Wirklichkeit« zu wählen, welches Thema er in erster Linie im Rahmen einer Theorie der Existenzialurteile abzuhandeln suchte. Auch sein realistisches Verständnis (oder, mit Blick auf die VI. Logische Untersuchung, vielleicht auch Mißverständnis) der Husserlschen *Logischen Untersuchungen* geht auf dieses Interesse zurück: es war offenbar die V. Logische Untersuchung mit ihrer Urteilstheorie und der korrespondierenden Lehre vom Sachverhalt, die Daubert, der in den einschlägigen Arbeiten der Brentano-Schüler bestens heimisch war, besonders anzog und schnell zum Husserl-Fan werden ließ. Eben deswegen hielt er aber gegenüber Husserl sobald dessen idealistische Neigungen ab 1907 in München mehr und mehr bekannt wurden, zeitlebens Distanz. Im Dezember 1923 schrieb Husserl ihm zwar: »Seit Sie 1902 in meiner Sommervorlesung als Gast aufgetaucht und ich dessen inne geworden, daß niemand so befähigt sei, die tiefsten Tiefen und die unendlichen Weiten einer phänomenologischen Philosophie und einer von ihr geleiteten neuen Lebensanschauung und Lebensgestaltung in schauendem Verstehen durchzudringen, seit ich es auch merken mußte, daß Sie mich und meine Aufgabe besser verstanden, als ich selbst es vermochte, wünschte ich nichts so sehr, als daß Sie mit mir zusammen lebten und philosophierten. Um dessen willen wäre ich auch so gerne einmal nach München berufen worden. Jede unserer philosophischen Unterhaltungen regte von neuem solche Wünsche auf. Niemand vermochte in mir so vieles zu erwecken und mir mehr zu geben«.[13] Gerade die *Formale und transzendentale Logik* von 1929 aber, in welcher Husserls Idealismus voll zum Durchbruch kam, war für Daubert der Anlaß, in Ms. A I 3 sich in ungewöhnlich scharfer und luzider Kritik im Namen seiner eigenen, dadurch sich noch radikalisierenden realistischen Position mit Husserl auseinanderzusetzen.[14]

»Das Problem der Evidenz hat engsten Zusammenhang mit den zentralen Problemen des Bewußtseins und der Gegebenheit und des absoluten Seins«, erklärt Daubert in Ms. A I 3 (108r). Insofern ist es nicht verwunderlich, daß er im Rahmen

12 Zum Münchener Realismus im allgemeinen sowie insbesondere beim frühen Daubert vgl. António Fidalgo, O Realismo da Fenomenologia de Munique, Braga 1991, II. und III. Teil.

13 Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. II: Die Münchener Phänomenologen, Dordrecht/Boston/London 1994, S. 79. Diese zugegebenermaßen recht lyrische Auslassung Husserls ist jedoch keinesfalls als einmaliger Gefühlsausbruch abzutun, sondern läßt sich durch anderweitige Zeugnisse gleichen Tenors, deren Zitierung hier zu weit führen würde, ab 1906 mehrfach absichern.

14 Verschiedene Aspekte der Husserlkritik dieses Manuskripts wurden schon vor seiner Transkription zugänglich gemacht bei Karl Schuhmann und Barry Smith, »Against Idealism: Johannes Daubert vs. Husserl's Ideas I«, Review of Metaphysics 38 (1985), S. 163–793,* sowie bei Karl Schuhmann, »Husserl's Concept of the Noema: A Daubertian Critique«, Topoi 8 (1989), S. 53–61. Vor allem auf ersteren Artikel sei zur Ergänzung der folgenden Ausführungen hingewiesen.

* Included in the present volume, pp. 35–59 – (*Eds*).

seines beabsichtigten Beitrags zur Pfänder-Festschrift auch auf die Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Realität geführt wurde. Kurz zusammengefaßt läßt sich die Diagnose stellen: Wo für Husserl das absolute Sein das Bewußtsein ist,[15] ist es für Daubert die Realität. Während er Aron Gurwitsch mit seiner damals eben erschienenen, unter Moritz Geiger verfaßten Dissertation[16] mit ihrer Stoßrichtung gegen reines Ich und selbstseiendes Bewußtsein als Kampfgenossen entdeckte und wohl auch von ihr beeinflußt ist, gaben ihm im Gegenzug die »unmöglichen konstruktiv-idealistischen Konsequenzen« Husserls das Paradebeispiel ab für eine »verfehlte Fassung gewisser Grundbegriffe« der Philosophie.[17]

Heidegger ist für Daubert ausschließlich in diesem Rahmen einer Auseinandersetzung zwischen Dauberts Realismus und Husserls Idealismus von Bedeutung. Lediglich der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß Daubert den Rundfunkvortrag »Seinsphilosophie« von Hedwig Conrad-Martius vom 24. Juli 1931 mitstenographierte (28v),[18] demzufolge Heidegger den Husserlschen Idealismus insofern durchbreche, als Bewußtsein für ihn auf die Welt der Dinge angewiesen und ursprünglich bei der Wirklichkeit draußen sei, wodurch es erst seine Existenz gewinne. Aber Heidegger erkenne diesen Wirklichkeitsfaktor nur halb an, da bei ihm das Sein im Nichtsein schwebe und er deswegen von keinem Gott mehr wissen könne. So bleibe er bei einer unvollständigen Seinsphilosophie oder Metaphysik. Diese Heidegger-Interpretation hat in Dauberts Manuskripten weiter keine Berücksichtigung gefunden, wohl weil er ihre Unzulänglichkeit rasch erkannte. Ebenfalls nur gestreift sei der Umstand, daß Daubert, der die Einleitung von Eugen Finks Dissertation[19] als neueste verfügbare Interpretation von Husserls Theorie der phänomenologischen Reduktion heranzog, dementsprechend auch wiederholt notierte, die natürliche Einstellung bei Husserl besage – in Finks Worten – »keineswegs die gewöhnliche oder alltägliche Einstellung des Menschen zum Seienden im Ganzen, zur Welt«; auch meine sie »nicht einen bestimmten ontologisch relevanten Modus seiner Existenz (die ›Alltäglichkeit‹, vgl. Martin Heidegger, ›Sein und Zeit‹)«[20] (vgl. 20r, 80r, 81v, 83r). Auch diese Darstellung ist ohne Einfluß auf Dauberts Heideggerverständnis geblieben.

Von Heidegger selber hat Daubert sich zwei Exzerpte (ein unvollständiges und ein vollständiges) des II. Teils von »Vom Wesen des Grundes«, Heideggers Beitrag

15 Dauberts oben zitierte Bemerkung über das »zentrale Problem … des absoluten Seins« spielt an auf Husserls Behauptung in den Ideen I, § 49, das Sein des Bewußtseins sei absolutes Sein.

16 »Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich«, Psychologische Forschung 12 (1929), S. 279–381.

17 Brief Dauberts an Maximilian Beck vom 31. Dezember 1929 (Ana 354, C II Daubert).

18 Veröffentlicht in Hedwig Conrad-Martius, Schriften zur Philosophie, Bd. I, München 1963, S. 15–31.

19 Eugen Fink, »Vergegenwärtigung und Bild«, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung XI (1930), S. 239–255.

20 A. a. O., S. 248.

zur Husserl-Festschrift von 1929,[21] angefertigt (159r, 160r+v). Darin bespricht Heidegger die Transzendenz, d. h. den Überstieg zur Welt hin als die Grundverfassung des Daseins. Dasein existiert als Transzendierendes, und nur in dieser Transzendenz wird Seiendes offenbar. In einer Anmerkung betont Heidegger zwar ausdrücklich, daß diese ontologische Interpretation des Seins aus der Transzendenz des Daseins nicht einer ontischen Ableitung des Seienden aus dem Dasein das Wort rede. Dennoch sieht Daubert in seiner einzigen kritischen Bemerkung zu diesem Text gerade hier ein Moment der Vermischung von Sein und Bewußtsein. Dasein hat nämlich Heidegger zufolge ein Eigensein nur, sofern es bei Seiendem ist. In Dauberts Worten: Heidegger »zeigt ja gerade, daß das Wesen des Daseins, welches im Zentrum steht, ›exzentrisch‹ ist« (160v). Damit gewinnt Dasein sein Sein aus dem Sein des Seienden her, da doch diese Eröffnung des Seienden, d. h. das Bewußtsein von ihm, nichts von gleicher Seinsdignität sein kann wie das Sein des darin erkannten Seienden selber. In diesem Sinne ist auch eine Bemerkung in einem Brief Dauberts an Maximilian Beck zu verstehen, der sich offenbar diese Bestimmung des Daseins als Transzendenz zu eigen gemacht hatte: »Bedenklich erscheint mir Ihre Fassung des Bewußtseins als in seinem Wesen ›transzendent‹… Als ob der Blick im Erblickten wäre?«[22] In dieser Ungleichartigkeit von Sein und Bewußtsein kündigt sich ein Thema an, das Daubert in verblüffender Weise gegen Husserl radikalisieren wird.

Sein und Zeit von 1927 ist das einzige andere Werk Heideggers, mit dem Daubert sich eingehend befaßt hat. Dabei beschränkte sich sein Interesse auf den Ersten Abschnitt (»Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins«) des Buchs. Daubert hat vor allem die vorläufige Charakteristik des Daseins (§ 9), die Vorzeichnung des In-der-Welt-Seins (§ 12), die Frage nach dem Wer des Daseins und dem Mitsein (§§ 25 und 26), die Beschreibungen von Verstehen, Aussage und Rede (§§ 31, 33 und 34) sowie die dazugehörigen Ausführungen zum Wahrheitsbegriff (§ 44) und schließlich die Diskussion des Realitätsproblems (§ 43) exzerpiert. Insgesamt läßt sich dieser Befund so deuten, daß es ihm einerseits um das Problem der Wirklichkeit zu tun war (vgl. 157r+v) bzw. um das Verhältnis des Bewußtseins (unter dem Titel »Dasein«) zur Wirklichkeit (das »In-Sein«), zweitens im Anschluß an seine alte urteilstheoretische Fassung dieses Verhaltnisses um Heideggers Darstellung von Verstehen, Aussage und Wahrheit (vgl. 15v, 56r, 158r+v, 161r).

Dazu kommt das Problem des Mitseins. Was diesen Punkt anbelangt, so hat Daubert kommentarlos die Seiten 117–124 von *Sein und Zeit* exzerpiert (158r). Der Grund dafür ist offenbar sein eigenes Interesse am Thema der, husserlsch gesprochen, Intersubjektivität. Obwohl in seinen sonstigen Manuskripten praktisch nicht nachweisbar (eine Mahnung angesichts der – uns heute einzig möglichen – Beurtei-

21 Martin Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«, Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband), Halle 1929, S. 71–110.

22 Brief vom 1. März 1930 (Ana 354, C II Daubert).

lung Dauberts nur aus seinen Manuskripten), schrieb er jedenfalls schon im März 1907 an Theodor Conrad: »Mir schwirren einmal wieder meine alten Lieblingsgedanken durch den Kopf: die … lebendigen Beziehungen des eigenen Fühlens und Wollens auf das ›Selbst‹ und das ›Du‹«.[23] Bemerkenswert ist nun, daß dieses Thema in zwei leider nicht näher ausgeführten Notizen von Ms. A I 3 auftaucht. Das Du ist Daubert zufolge »der Gegenpol des Ich, und zwar in gleicher Wirklichkeit« (121 v). Noch deutlicher heißt es an anderer Stelle: »Das Ich und das Du sind gleich ursprünglich. Diese Welterfahrung ursprünglichster Art geht jeder Bewußtseinserkenntnis und Fassung voraus« (35v). So sehr dies dem Heideggerschen Gedanken des Daseins als Mitsein entspricht, zeigen doch die abweichende Terminologie Dauberts (»Bewußtseinserkenntnis« meint bei ihm Reflexion, »Fassung« die gedankliche Bestimmung von Gegenständen) sowie sein Brief von 1907, daß es sich hier um eine Parallele, nicht aber um einen Punkt des Einflusses Heideggers bzw. der Bezugnahme auf ihn handelt.

2. *Wirklichkeit und Wirklichkeitserfahrung*

Mit Heidegger hat Daubert sich ausdrücklich in Sachen des Bewußtseins der Wirklichkeit auseinandergesetzt, wobei ihm Heideggers Darstellung als ausgesprochen ungenügend erscheint, sofern seiner Meinung nach Heideggers Philosophie vom Husserlschen Idealismus durchaus nicht so weit entfernt ist, wie es zunächst den Anschein hat. Heideggers Bestimmung der Phänomenologie als der Bemühung, »das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen« zu lassen,[24] ist Daubert zufolge offensichtlich naiv, sofern darin unbefragt vorausgesetzt wird, es könne uns überhaupt etwas so, wie es von ihm selbst her ist, zu Gesicht kommen. Er kommentiert: »Das Gegebensein ist natürlich kein reales Eingehen, sondern immer ein Bewußtwerden. Es fragt sich nur, ob in diesem Bewußtwerden eine grundsätzliche Veränderung eintritt, oder ob es ein Kontakt mit dem Seienden selbst ist« (7r). Letzteres wird von Heidegger unbesehen angenommen, ohne daß er vorher die erstgenannte Möglichkeit ausgeschlossen hätte. Gewiß, Gegebenheit meint nicht so etwas wie den Transport einer Sache von einem Ort zum andern, ihre Verfrachtung aus dem Zustand der Ungegebenheit in den ihrer Gegebenheit, so daß man in jedem Fall dessen versichert wäre, derselben Sache erst in dem einen und dann in dem andern ihrer Zustände zu begegnen. Dies aber nicht etwa deshalb, weil wir etwa von der ungegebenen Sache per Definition kein Bewußtsein haben können, sondern weil Gegebenheit und Ungegebenheit gar keine Zustände der Sache selber sind, sondern lediglich unser externes Verhältnis zu ihr bezeichnen. Steckt dann aber nicht gerade in dem Ausdruck: »etwas von ihm selbst her sehen lassen« eine Schwierigkeit oder gar Aporie, sofern das

23 Brief vom 22./23. März 1907 (Ana 378, B II Daubert).
24 Sein und Zeit, § 7C (S. 34).

Sehenlassen den darauffallenden, unter Umständen also in die Sache eingreifenden und sie seinen Bedingungen unterwerfenden Blick voraussetzt, das »von ihm selbst her« dagegen die Bedingung des Sehens als Lichtquelle in die Sache selbst verlegt? Somit hätte Heidegger einem Idealismus zumindest kantischer Prägung mit seiner Unterscheidung von gegebenem Material und dessen Fassung durch Bewußtseinsformen prinzipiell jedenfalls nichts entgegenzusetzen. Im Sinne eines solchen Idealismus ließe sich dann argumentieren: Gegebensein von etwas meint dessen Sein für mich. Woher wissen wir aber, daß es, so wie es für mich ist, auch außerhalb des Bewußtseins und an sich ist (vgl. 104v)?

Die gleiche skeptische Frage richtet Daubert auch an Heideggers Versuch, das Sein des Daseins als Sorge zu bestimmen, die als Besorgen immer schon das In-der-Welt-sein des Daseins und ineins damit das dadurch erschlossene innerweltliche Seiende voraussetzt.[25] »Aber es könnte doch sein, daß die Sorge gar nichts an sich Seiendes betrifft, sondern im Sinne des Idealismus aus dem Sinn der Sorge zu entwickeln wäre als Leistung des Bewußtseins, das nun seiner Natur nach nicht Kenntnisnahme von Wirklichem und Bewußtseinsfremdem, sondern transzendentales Besorgen wäre. Es ist vielmehr die Frage, ob nicht Sorge schon die zwei Beziehungspunkte, den Sorgenden und das Besorgte, voraussetzt, sich als eine Beziehung zwischen ihnen auf sie gründet, statt die Welt erst aus sich zu entwerfen« (15r). Das besagt zweierlei. Zum einen, daß die Sorge intentionale Struktur hat, sofern der Sorgende in ihr sich auf das von ihm unterschiedene Besorgte richtet. Nun vermag ein intentionaler Akt aber die Realität dessen, worauf er gerichtet ist, aus sich her nicht zu garantieren. So ist der auf ein Ding gerichtete Akt nach all seinen Akteigenschaften derselbe, gleich ob das fragliche Ding tatsächlich vorliegt oder sich im Nachhinein als Illusion entpuppt.[26] Eben deswegen kann aber die Refexion auf intentionale Akte Wirklichkeit und wirklich Seiendes nicht ursprünglich darin entdecken bzw. sie auch nicht aus ihnen entnehmen. Das Wirkliche muß diesen Akten vielmehr immer schon anderswoher vorgegeben sein. Zum andern läuft Heideggers Versuch, einzig aus dem Akt des Besorgens her seinen Gegenstand deskriptiv aufschlüsseln zu wollen, prinzipiell auf das gleiche hinaus wie der parallele Versuch Husserls, im Ausgang von erkenntnismäßigen Aktleistungen den Seinssinn der Realität zu bestimmen. Beidesmal wird nämlich der Gegenstand auf den noematischen Gegenstandssinn der intentionalen Akte reduziert. Das besagt aber nicht mehr und nicht weniger, als daß auch in Heideggers Unternehmen eine heimliche transzendentale Reduktion am Werk ist, die es Daubert erlaubt, sein Besorgen drastisch als »transzendentales Besorgen« zu bezeichnen, d. h. als ein Besorgen, das den Gegenstand, auf den es gerichtet ist, erst aus dem Sinn des

25 A. a. O., S. 207.

26 Vgl. E. Husserl. v. Logische Untersuchung (1901): »Diese Unterschiede zwischen richtiger und trügerischer Wahrnehmung gehen den inneren, rein deskriptiven oder phänomenologischen Charakter der Wahrnehmung nicht an« (Husserliana XIX/1, S. 358).

Besorgens heraus als solchen konstituiert. Wie dem auch immer sei, man darf diesbezüglich gewiß anmerken, daß nicht nur Husserl zufolge »die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen ›Sinn‹ hat«,[27] sondern daß auch Heidegger Sinn als die Entdecktheit von innerweltlichem Seiendem faßt, das nie anders als in eben dieser Entdecktheit erschlossen sein kann.[28]

Der Kardinalfehler sowohl der Husserlschen wie auch der Heideggerschen Phänomenologie liegt Daubert zufolge darin, daß sie ihren Ausgangspunkt in solchen intentionalen Akten nehmen. Diese sind aber prinzipiell höherstufiger Natur und setzen, wie gesagt, eine grundlegende Wirklichkeitserfahrung als ihr Fundament schon voraus. Beschränkt man sich auf intentionale Akte, so kommt man an die Wirklichkeit niemals heran; eine grundsätzliche Entscheidung der Frage von Realismus und ldealismus ist deshalb ausgeschlossen. Genauer gesagt, man hat sich dem Realitätsproblem entzogen – was indessen heißt, daß man ineins damit eine zumindest implizite Vorentscheidung zugunsten des Idealismus schon getroffen hat. Denn Wirklichkeit erscheint in intentionalen Akten nur noch als deren Wirklichkeitsmeinung bzw. als der Wirklichkeitssinn, der in ebendiesen Akten liegt und darum auch aus ihnen selber zu entnehmen ist. Über Akt und Aktsinn muß hier darum prinzipiell nicht mehr hinausgegangen werden. Das hat indessen auch zur Folge, daß man nicht mehr in der Lage ist, zwischen der wirklichen Welt und den bloß »als wirklich« konstituierten Welten etwa der Phantasie oder des Traums (der geträumten Wahrnehmung etwa) zu unterscheiden.[29] Dabei ist noch zu betonen, daß Daubert insofern einen Unterschied zwischen Husserl und Heidegger statuiert, als letzterer deswegen nicht in einen offenen Idealismus verfällt, weil in der Bestimmung der Weltlichkeit als eines Existenzials[30] eine gewisse Intuition des genannten Sachverhalts an den Tag legt. In diesem Sinne sind Dauberts vornehmlich gegen Husserl und Scheler gerichtete Ausführungen zu verstehen: »Der Ausgang vom Bewußtsein und Erkennen führt überhaupt nicht zur Wirklichkeit. Der Ausgang von der Wahrnehmung führt auch nicht zur Wirklichkeit, weil er gegen diese indifferent ist.[31] Der Ausgang von einer Wirklichkeit in sich, in Verbindung mit der Wahrnehmung, ist möglich (Weltlichkeit)« (15v). Hiermit gibt Daubert der »tiefe-

27 E. Husserl, Ideen I, § 55 (Husserliana III/1. S. 120).

28 Sein und Zeit, § 32 (S. 151).

29 In bezug auf letzteren Punkt möge ein Zitat aus einem nicht auf Heidegger bezüglichen, sondern gegen Husserl gerichteten Manuskriptblatt genügen: »Die Welt als ganze ist auch im Traum da, und ich bin in ihr. Sie ist auch ›als wirklich‹ gegeben. Aber alles Wirkliche ist nicht wirklich da, sondern in einer Neutralisierung, die sofort klar wird, wenn das wirkliche Leben wach an seine Stelle tritt« (19v).

30 Sein und Zeit, S. 64.

31 Der Wahrnehmungsakt als intentionale Akt bleibt, wie schon gesagt, in sich, was er ist, auch wenn sich das Wahrgenommene als Täuschung herausstellen sollte. Vgl. Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris 1945, S. 341: »C'est bien le propre de l'illusion de ne pas se donner comme une illusion«.

ren Analyse« des Wirklichkeitsbewußtseins bei Heidegger[32] gegen dessen Reduktion auf die Widerstandserfahrung durch Dilthey und Scheler recht, und er weiß sich mit Heidegger auch im Negativen eins: »Das Organ für die Realität ist ein anderes als Wahrnehmen und Denken« (172r), nämlich ein Bewußtsein, das zwar in der Wahrnehmung operativ, selber aber keine Wahrnehmung, sondern ihr Fundament ist.

In der positiven Bestimmung des Weltlichkeitsmoments oder der primären Wirklichkeitserfahrung gehen Daubert und Heidegger aber schon insofern auseinander, als Daubert viel detaillierter die Bedingungen aufstellt, denen eine solche Erfahrung genügen muß, soll sie das Gesamtreich der intentionalen Akte fundieren können. So entfaltet er die Aporie der Wirklichkeit, die mehr ist als jedes Wirkliche, aber nur im Wirklichen gegeben ist: »Nie kann sich die Wirklichkeit als ganze als Täuschung erweisen.[33] Dies scheint auf Heideggers Weltlichkeit hinzudeuten. Aber die Wirklichkeit ist mir nur in der Begegnung handgreiflich und wahrgenommen. Diese gilt dem Einzelnen und erst von hier aus der Gegebenheit des Konkreten. Freilich habe ich im Einzelnen und in mir auch gleich die Wirklichkeit überhaupt« (35v). Was hier als »Begegnung« mit konkreten Dingen (oder auch, wie oben schon erwähnt, mit dem konkreten Du) angesprochen wird, ist der Umstand, daß die ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung nur dadurch zustandekommt, daß individuelles Wirkliches »im tatsächlichen Wirkungszusammenhang zu meiner Leiblichkeit« auftritt (150v). In anderen, nicht ausdrücklich auf Heidegger bezogenen Notizen führt Daubert näher aus, daß Wirklichkeit »das unmittelbar in der Begegnung Erfahrene« ist (19v). Da »diese Wirklichkeitserfahrung in der Begegnung als ein letztes Verhalten und Erfahren von wirklichem Ich zu wirklichem Objekt ist« (83v), stellt sie nicht nur das Fundament alles sonstigen Bewußtseins von Wirklichem dar, sondern hat ineins damit auch vorintentionalen Charakter.[34] Daubert faßt diese vorintentionale Erfahrung der Wirklichkeit des konkreten Wirklichen terminologisch gern als »Innesein«, welches Innesein in der Begegnung mit dem Wirklichen zustande kommt. Zwei Momente kennzeichnen dieses Innesein. Einmal ist es Bewußtsein und als solches von anderer Art als das in ihm Bewußte: es ist selber nicht räumlicher Natur. So wie die Wirklichkeit des andern oder des Dings ist auch meine eigene mir selber in dem Sinne bewußtseinsfremd, daß mein Innesein im Unterschied dazu selber keine Wirklichkeit darstellt, weil ihm, anders

32 Sein und Zeit, § 43b (S. 209 ff.)

33 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, S. 344: »Il y a certitude absolue du monde en général, mais non d'aucune chose en particulier«. Solche Parallelen zwischen Daubert und Merleau-Ponty dürften zum Teil darauf beruhen, daß beide von Gurwitsch beeinflußt sind.

34 Sofern Begegnung nur stattfinden kann unter der Bedingung, daß darin zwei gleichgeartete Elemente aufeinander zukommen, ist mit dieser Zweiheit übrigens die Grundlage gelegt für die Ermöglichung intentionaler Akte mit ihrem Abstand zu dem von ihnen gemeinten und bezielten Gegenstand. Intentionale Akte sind also nicht nur in der Begegnung fundiert, sondern entwickeln sich offensichtlich auch genetisch daraus. Daubert hat diesen genetischen Aspekt in Ms. A I 3 allerdings nicht näher dargestellt.

als mir, dir oder dem Ding, die Beweglichkeit im Raum grundsätzlich abgeht. Und zum andern ist es unmittelbar und damit frei von dem Abstand, der das Verhältnis der intentionalen Akte zu ihrem Objekt auszeichnet. Bemerkenswert ist auch, daß, anders als das Dasein bei Heidegger, das »wirkliche Ich«, d. h. das »Innesein meiner eigenen Realität« (5r) für Daubert keinerlei ontologischen Vorrang gegenüber dem Innesein der Wirklichkeit des andern oder des Einzeldings besitzt. In allen dreien werde ich vielmehr ihrer eigenen Wirklichkeit und damit der Wirklichkeit überhaupt gleich ursprünglich und gleich unmittelbar inne. »Ich bin es, der wirklich ist. Der Gegenstand ist es, dem ich begegne und in der Begegnung seiner Wirklichkeit inne werde« (19r). Dieses Innesein also ist die fundierende Komponente in der Wahrnehmung. In diesem Sinne ist Wahrnehmung immer ein komplexes Ganzes das verschiedene »Wurzeln« hat und ein »Ineinander-Funktionieren« vorintentionaler (Innesein) und intentionaler Momente (Dafürhaltungen, Fassungen, Meinungen) darstellt (68r).[35] Dies gilt sowohl für die Wahrnehmung meiner eigenen Körperlichkeit wie für die irgendeines sonstigen Leibkörpers (des Du) oder der mir begegnenden Dinge.

Erst indem Daubert dergestalt »das unmittelbare Wirklichkeits-Innesein meiner und die Wirklichkeitserfahrung in meinen Begegnungen« (83v) auf gleichen Fuß stellt, überwindet er die auch noch bei Heidegger latente Gefahr einer wie immer gearteten Vorzugsstellung subjektiver Momente, deren letzte und konsequenteste Überhohung der Husserlsche Idealismus gewesen war. Gemeinsam ist allem Wirklichen ein und dieselbe »Teilhabe an der Wirklichkeit« (16v), und diese Wirklichkeit ist raumkörperliches Dasein. Das Innesein etwa meiner eigenen Wirklichkeit ist darum des näheren zu beschreiben als Bewußthabe »einer quellhaften Erfahrung meines Körpers, der sich im Raum bewegt, und dieses schon in handelnder Wechselwirkung zu anderen Körpern im Raum« (35v). Mit dieser Idee des »Körpers im Raum« in der Begegnung mit anderen Körpern nimmt Daubert seinerseits gewiß die Heideggersche Analyse der Räumlichkeit des Daseins auf. Er naturalisiert sie aber in einer Weise, die allen idealistischen Versuchungen ein für allemal den Weg abschneidet. Damit ist der Vorzug der inneren vor der äußeren Wahrnehmung (Brentano) ebensosehr aufgehoben wie der der Subjektivität vor der Welt (Husserl) oder der des Daseins vor dem nichtdaseinsmäßigen Seienden (Heidegger). Zur Begegnung gehört vielmehr beides in völlig gleicher und gleichberechtigter Weise, und das Innesein der Wirklichkeit vollzieht sich in dieser Begegnung beider ebenfalls in identisch derselben Weise. Daß Husserl zum Vollzug der transzendentalen Reduktion die Einklammerung der Wirklichkeit der Dinge für ebenso erforderlich hält wie die der Wirklichkeit des eigenen Körpers, bestätigt übrigens Daubert zufolge gerade, daß die Art und Weise, wie wir der Wirklichkeit des einen inne sind, sich in nichts von der unterscheidet, wie wir der des anderen

35 Letzteres Moment hat bei Heidegger sein Pendant im »Als« der Auslegung im Rahmen des Weltverstehens (Sein und Zeit, S. 149).

inne werden. »Das Bewußtsein verhält sich zum eigenen wirklichen Ich wie zu erfahrener wirklicher Welt gleich« (15v), sagt er diesbezüglich in einer (übrigens ausdrücklich gegen Heidegger gerichteten) Notiz.

Dieses Innewerden meint, um es nochmals zu betonen, nicht eine Art intentionaler Entdeckung oder Erkenntnis *über* die körperliche Wirklichkeit. Jederlei Entdeckung ist vielmehr ein höherstufiges Geschehen. Das besagt allerdings nicht, daß sie, wie Heidegger meint, gleich auf die Ebene der Aussage hinaufzuheben wäre.[36] »›Entdeckend‹ ist doch nicht die Aussage, sondern die Erkenntnis«, notiert Daubert diesbezüglich (15v). Zudem ist das Entdecken des Seienden das eine, sein Entdecken an ihm selbst etwas anderes. Letzteres als »eine Seinsart des Daseins« bezeichnen,[37] heißt übersehen, daß zu diesem Entdecken der Sache auch ihr Sichzeigen von sich selbst her gehört. In Dauberts Worten: »Hier wäre das Aufleuchten vom Entdecken zu unterscheiden« (56r). Auch dieses Übersehen der Notwendigkeit nicht nur spontaner, sondern ebensosehr nehmender Akte für die Wirklichkeitserkenntnis ist offenbar ein Rest idealistischer Sinngebungstheorie, der sich in Heideggers Analyse der Wahrheit als Entdeckung immer noch verbirgt.

3. *Bewußtsein als Nichtsein*

Bei Heidegger wird nämlich sowenig wie vor ihm bei Husserl »der große Schnitt … zwischen: gegeben und intentional = gemeint« (99v) gemacht. Gegeben ist die Wirklichkeit nur im unmittelbaren Innesein, gemeint ist Wirkliches, und zwar prinzipiell nicht anders als Nichtwirkliches (Phantasiertes, Geträumtes, Gedachtes usw.), in intentionalen Akten. Das in ihnen intendierte Sein oder Sosein, ebenso auch das Intendieren selber, kann indessen, sofern überhaupt, dann nur in unechter Form Anspruch darauf erheben, ein »Sein« genannt zu werden, zumindest im Vergleich mit dem Sein der körperlichen Wirklichkeit, deren ich inne bin. In diesem Sinne sagt Daubert: »Der Seinsbegriff muß über Heidegger hinaus geklärt werden. Das Sein im ›So‹sein und das Sein im ›Wirklichsein‹ und das Sein der Wirklichkeit selbst und das Sein des Bewußtseins ganz mehrdeutig« (7r). Was das Sein der Wirklichkeit anbelangt, wendet er sich gegen Heideggers Unterscheidung von Existenzialien als Seinsbestimmungen des Daseins und Kategorien als solchen des in der Welt »im weitesten Sinne« Vorhandenen.[38] Einerseits ist »Vorhandenheit … nicht die einzige Zugangsart zum weltlich Wirklichen, sondern nur eine im praktischen Verfahren besonders eindrucksvolle«. Genauer gesagt: »Es ist eigentlich überhaupt keine Zugangsart, sondern eine Art der Stellungnahme zu ihr« (15r). Denn die Zugangsart zu allem weltlich Wirklichen, die eigene Körperlichkeit eingeschlossen, ist die Begegnung, in der sich das Wirkliche nur in einer bestimmten

36 Sein und Zeit, S. 218: »Die Aussage … entdeckt das Seiende an ihm selbst«.
37 A. a. O., S. 227.
38 A. a. O., S. 44 f.

Weise des praktischen Umgangs als Vorhandenes entpuppt. Und dieser spezifische praktische Umgang ist immer schon geleitet durch Vorstellungen, Theorien und Gedanken, durch Pläne und Vorhaben, kurz: durch intentionale Charaktere, so daß er unter die Rubrik der Stellungnahme zum Wirklichen, nicht aber unter die seiner Erfahrung als wirklich gehört.

Zum andern hat Daubert die größten Schwierigkeiten mit Heideggers Terminus »Dasein«, sofern damit unterschiedslos einem *Sein* des Bewußtseins das Wort geredet wird. Meines Seins oder Daseins als körperlicher Realität bin ich inne. Dieses Innesein ist aber so wenig wie sonst irgend welches Bewußtsein seinerseits wieder ein »Sein« in dem Sinne, daß er selber etwas Seiendes *neben* dieser körperlichen Wirklichkeit wäre. Gewiß als psychische Realität d. h. als ein Geschehen oder Zustand an mir, sind meine intentionalen Akte selber wirklich; es sind Ereignisse, die sich in mir abspielen und vollziehen. Als intentional gerichtetes Sein bei irgendwelchen Gegenständen sind sie dagegen nichts Wirkliches, sondern können nur in modifizierter und uneigentlicher Weise ein »Sein« genannt werden.[39] Bin ich in Gedanken irgendwo oder bei irgendetwas, so bin ich ja gerade *nicht* dort oder bei der fraglichen Sache. Ganz so ist auch Bewußtsein kein Sein in eigentlichem Sinne, sondern lediglich eine Funktion meiner psychischen Akte: eben die, auf bestimmte Gegenstände hin zu funktionieren.[40] »Das Bewußtsein ist nicht ein Sein an sich, sondern gerade etwas, was in anderes funktioniert, und in welches hinein ein anderes funktioniert. Das funktionierende Sein des Bewußtseins hat an sich kein eigenes Sein und ist nicht real« (11v). Psychische Akte sind als reale Prozesse an meinen Körper gebunden und haben teil an seiner Realität, als intentional gerichtet sind sie dagegen gerade nichts Reales, sondern bloße Funktionen und haben in diesem Sinne und insofern kein Sein.[41] In seiner Rede vom Da-sein vermischt Heidegger indessen schon rein terminologisch diese beiden scharf zu unterscheidenden Gesichtspunkte: er setzt »an sich«, d. h. mein wirkliches Sein,

39 Dieser Gedanke der »Modifikationen der Uneigentlichkeit« (121v), wie Daubert ihn einmal nennt, geht zurück auf Brentano, der zwischen attributiven oder determinierenden (z. B. »heiß« in »Der Sommer ist heiß«) und modifizierenden (z. B. »vergangen« in »Der Sommer ist vergangen«) Prädikaten unterschied (ein heißer Sommer ist ein wirklicher Sommer, ein vergangener Sommer ist keiner).

40 Die Bestimmung des Bewußtseins als Funktion übernimmt Daubert offenbar von dem Brentanoschüler Carl Stumpf, einem der Lehrer Husserls, der Funktion »im Sinne der Tätigkeit, des Vorganges oder Erlebnisses« verstand (Erscheinungen und Funktionen, Berlin 1907, S. 5).

41 Dauberts Gedanke einer ontologischen Nichtigkeit des Bewußtseins ist zwar recht ungewöhnlich, aber doch keineswegs einzigartig in der Philosophiegeschichte. Er findet sich etwa bei Thomas Hobbes, der erklärt: »Erscheinungsbilder können unter einem doppelten Titel betrachtet … werden, nämlich als Akzidenzien im Innern des Geistes … oder als Gestalten äußerer Dinge, d. h. als nicht bestehend, aber als schienen sie zu bestehen bzw. außer uns Bestand zu haben« (De Corpore, Kap. VII, Art. 1). Daubert selber dürfte aber eher von William James beeinflußt sein, der in seinem Artikel »Does ›Consciousness‹ Exist?« von 1904 über das Bewußtsein u. a. sagt: »It is a name of a nonentity, and has no right to a place among first principles« (Essays in Radical Empiricism, London 1976, S. 4).

und »für mich«, d. h. das bloß intentionale Bewußtsein, das ein »Sein« nur ist als Bewußtsein seines Gegenstands, ineins (62r). Deswegen ist auch das Dasein für Heidegger ein »letztes gewisses Sein« (65r), hinter das nicht zurückgegangen zu werden braucht, so daß vielmehr umgekehrt aus ihm und seinen Aktleistungen her alles nicht daseinsmäßige Seiende in seinem Seinssinn bestimmt werden soll. Doch, so Daubert, das Dasein im Sinne eines reinen Bewußtseins »kann überhaupt zu keinem Ausgang irgendwelcher Realität werden« (65r), da alle Realitätserfahrung ihm einerseits immer schon Voraufliegt, andererseits aber nicht in ihm selber enthalten und zu finden ist.

»Das Verlockende ist hier immer, ein Sein zu finden, das im Bewußtsein seiner selbst sein Sein hat (Heideggers Dasein)«, notiert Daubert (16v). Zu einer solchen Nichtunterscheidung vorintentionaler und intentionaler Momente, von Sein und Funktion der psychischen Akte veranlaßt der fundierende Charakter der Wirklichkeitserfahrung, demzufolge dann auch alle Funktionen gern substantialisiert und in der Form eines festen Seins gedacht werden, sobald sich der refektierende Blick darauf richtet. »Das Bewußtsein als Akt hat gegenüber dem Gegenstand überhaupt kein Eigensein, sofern es funktioniert. Erst wenn ich darauf reflektiere, funktioniert es nicht mehr und scheint Eigensein zu haben … Durch die thematische Stellung wird es umgedeutet auf ein ihm fremdes Eigensein … Die thematische Statik wird umgedeutet in eine Seinsstatik, welche aber nur das Psychische … hat« (142r). Genau dieser kategoriale Fehler unterläuft Heidegger wie schon zuvor Husserl, da er ja nicht müde wird zu betonen, daß Dasein ein Seiendes ist.[42] Ja, er rühmt sich noch dessen, gerade darin über Descartes' *cogito* hinauszugehen, daß er nach dem Seinssinn des mit dem *cogito* der Intentionalität über ein *ergo* unlösbar verbundenen *sum* (im Sinne des Inneseins von Wirklichkeit) fragt.[43] Die Reflexion auf eines der beiden Momente ist für ihn daher zugleich die auf das zweite. Insofern ist auch Heideggers Phänomenologie prinzipiell Reflexionsphänomenologie, d. h. Phänomenologie der Reflexion auf intentionale Akte, nicht anders als es schon die Husserls war. Der einheitliche Gedankengang beider läßt sich in etwa wie folgt beschreiben. Wo im Inneseins die Realität zwar unmittelbar, aber doch als etwas Bewußtseinsfremdes und Transzendentes gegeben ist, stoßt die Aktreflexion, die ihrerseits ein intentionaler Akt ist, auf nichts anderes als Akte. Akt richtet sich hier auf Akt. Deswegen erscheint die Reflexion oder immanente Wahrnehmung (Husserl) als einfach, wogegen alle Erfahrung von Transzendentem komplex sein soll. Anders ausgedrückt: In seiner reflektiven Phänomenologie »löst Husserl, wie Heidegger, die Frage damit, daß der reflektierende Blick in sich hell sei« (73v). Die Beschreibung der Strukturen des Daseins läßt es Heidegger zufolge in der Tat zu, dieses in einer Weise zu enthüllen, daß es für sich selber transparent wird.

42 Vgl. z. B. Sein und Zeit, S. 11 f., 41 f., 52 f. Husserl seinerseits hatte ausdrücklich Descartes' Substanzdefinition auf das reine Bewußtsein angewandt (Ideen I, § 49 [Husserliana III/1, S. 104]).

43 Sein und Zeit, S. 24, 211.

Dem setzt Daubert aber seine These entgegen: »Nicht jedes Bewußtsein oder Dasein im Sinne Heideggers ist Evidenz« (127v). Der reflektive Akt ist von seinem Gegenstand genau so weit entfernt wie jeder auf andere Gegenstände gerichtete Akt, eben weil beide intentionaler Natur sind. »Die eigene Realität, deren ich inne bin, und mit Evidenz … entzieht sich originär dem reflektiven Blick« intentionaler Ergreifung (41r). Denn jedes Wahrnehmen, das innere wie das äußere, ist nur »hinfunktionierendes Fassen« (103r). Ein Vorzug der Selbstbesinnung und Selbstauslegung des Daseins vor der Erkenntnis gleich welcher anderer Dinge oder Sachen läßt sich darum nicht ausmachen. Ein Akt, auf den reflektiert wird, ist der Reflexion vielmehr genauso transzendent, wie es sonst irgendein außerhalb der Reflexion liegender Sachverhalt dem Nachdenken darüber ist. »Als Bewußtes = gegenständlich Gemeintes« steht das Bewußtsein »genau so wie das transzendent Gemeinte da. Es ist im gegenständlichen Bewußtsein genau so wenig selbst da wie das Sinnliche« (82r). Anders gesagt: wie jeder Akt der Dingwahrnehmung ist auch der der Selbstauslegung des Daseins komplex und damit von Fassungen und Gedanken durchsetzt. Das Dasein als In-der-Welt-sein liefert so wenig wie irgendein Bewußtsein-von sonst einen gültigen Ausgangspunkt philosophischen Wirklichkeitsverständnisses. Trotz aller Intuition des richtigen Sachverhalts bleibt auch Heideggers »Dasein« noch gefangen in der Fassung als Subjekt und Bewußtsein. Heideggers Denken bedeutet zwar einen Schritt zum Realismus hin; dies aber unter der grundsätzlichen Voraussetzung des von Husserl her ihm vorgezeichneten Idealismus. Die moderne Bewußtseinsphilosophie, wie sie von Descartes und Kant inauguriert und von Husserl zur Vollendung gebracht wurde, bildet auch noch den Horizont von *Sein und Zeit*.

Wo Heideggers Philosophie kurz nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* meist als Überwindung des Husserlschen Idealismus gefeiert wurde oder auch verstanden wurde als Konkretisation von Husserls zeitüberhobener Beschäftigung mit Subjektivität und Noema auf drängende Fragen wie das Man, die Sorge und den Tod hin, sieht Daubert in ihr in erster Linie eine Themenverschiebung im Rahmen der von Husserl vorgegebenen Problematik.[44] Sowohl Husserl wie Heidegger ontifizieren das Bewußtsein und hypostasieren es als »ein Sein für sich (Dasein)«, wo es doch nur »etwas Funktionales mit mehreren Polen« ist (16v). Eine Überwindung Husserls ist darum nur möglich in einem »natürlichen Realismus« (20v), der hinter »die unglückliche Mißdeutung« des Bewußtseins »als Reales, in dem ein anderes Reales nicht ist« (127r), zurückgeht. Denn nur das Raumkörperliche ist real, nicht aber das Bewußtsein von ihm. Zuzugeben ist, daß Heideggers eigene Weiterentwicklung ihn nicht auf diesen naturalistischen Denkweg geführt hat, wie er von Daubert mit guten Gründen entschieden festgehalten wird. Nicht zu verkennen ist aber auch,

44 Dauberts Hinweis auf eine transzendentalphilosophische Herkunft Heideggers dürfte wohl insofern zutreffen, als eine Wurzel Heideggers in der Transzendentalphilosophie seines Lehrers Heinrich Rickert nicht zu leugnen ist. Daubert übergeht jedoch Rickert völlig zugunsten Husserls.

daß der Vollzug der Heideggerschen »Kehre« mitbedingt ist durch eine Einsicht, die Daubert in seinen Notizen in seltener Schärfe festgehalten hat: daß nämlich der Versuch einer Entfaltung der Seinsfrage im Horizont und unter Vorgabe des Daseins durchaus noch Reste traditioneller Denkfiguren unbefragt in sich enthält. Insofern dürfte Dauberts Kritik auch in Heideggers eigener Perspektive durchaus einen zutreffenden Kern enthalten: *Sein und Zeit* vermag all seinen Detailanalysen zum Trotz eine idealistische Lektüre seiner Zielsetzungen nicht prinzipiell auszuschließen. Jedenfalls legte Daubert diese idealistischen Implikationen zu einem Zeitpunkt bloß, da kaum einer der Kritiker des Werks, sein Autor inbegriffen, sich dieses Sachverhalts bewußt geworden war.